الصحابة في التراث العقدي المغربي
مقدمات المراشد لابن خمير نموذجا

د. جمال البختي

ملخص البحث

حاول هذا العمل أن يقوم بقراءة في مبحث «الصحابة» و«الإمامة» من خلال كتاب «مقدمات المراشد» لابن خمير السبتي الأشعري المغربي، وعالج الموضوع على أساس مباحث أربعة:

☒ المبحث الأول تعلق بمبررات إدراج البحث في الصحابة ضمن كتب العقائد.

☒ المبحث الثاني عُنوِن بـ «مكانة الصحابة ومرتبتهم عند ابن خمير ومدرسته الأشعري»، تعرضنا فيه لموضوع تعريف «الصحابي» الذي قفز عليه ابن خمير، كما قمنا بإبراز موقف ابن خمير من عدالة الصحابة وأفضليتهم.

☒ وفي المبحث الثالث تمت معالجة قضيتين: الأولى تهم البحث في طبيعة الإمامة بين «الفقهي» و«الأصولي» عند الأشاعرة، الثانية تهم تصريح ابن خمير بكون إمامة أبي بكر كانت بـ «الوحي».

☒ وفي المبحث الأخير وقفنا مع الخلفيات المحلية المغربية في قراءة مواقف ابن خمير من الصحابة والإمامة...

الباحث في سطور

الدكتور جمال علال البختي Allalelbakhtijamal62@hotmail.com

- من مواليد عام 1962م بتطوان.
- أستاذ بمركز تكوين أساتذة التعليم الابتدائي بتطوان.
- دكتوراه الدولة من كلية الآداب بالرباط سنة 2002م.
- شارك في العديد من الملتقيات والندوات العلمية.

له بحوث وأعمال علمية منشورة، منها:

- كتاب الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري ـ دراسة تأريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة.
- كتاب مقدمات المراشد إلى علم العقائد لابن خمير السبتي ـ تحقيق وتقديم.
- كتاب أبو عمرو السلالجي ومذهبيته الأشعرية ـ دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال «البرهانية» وشروحها.
- كتاب «العقيدة البرهانية» الأشعرية لأبي عمرو السلالجي الفاسي ـ تقديم وتحقيق.

مُقَدِّمَة

إنّ تبين مرتبة الصحابة ومعرفة ما لهم من رفيع القدر وسامي المنزلة لتعد من أجل المسؤوليات الدينية، لأن لهم حقوقا ترتبط بعقيدة المرء وصلاح دينه. لذلك ولأسباب متعددة أخرى كان حب الصحابة وتقدير جلائل أعمالهم من أصول معتقَد أهل السنة والجماعة.

قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني(ت478هـ) في «إرشاده»[1]، (فصل: الطعن في الصحابة...): «وقد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة وعظم افتراء الرافضة وتخرصهم. والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه، أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من الرسول ﷺ بالمحل المغبوط، والمكان المحوط، وما منهم إلا وهو منه ملحوظ محفوظ. وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان، نص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار. فحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول ﷺ...» .

وقال ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) في «الرسالة»[2]: (باب ما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانات): «... وأن خير القرون القرنُ الذين رأوا رسول الله ﷺ وآمنوا به.......ولا يُذكَرَ أحد من أصحاب رسول الله ﷺ إلا بأحسن الذكر، والإمساك عما شجر بينهم، وأنهم أحق الناس أن تُلتمس لهم المخارج، ويظن بهم أحسن المذاهب..... وترك كل ما أحدثه المحدِثُونَ... ».

---

(1) الإرشاد: (364 ـ 365).

(2) انظر الرسالة شرح البغدادي: (124) وما بعدها.

ولأجل ما كان لمنزلة الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - من الفضل والعُلوّ والرِّفعة في الدنيا والآخرة، كان لِزاما على المسلم أن يُعمِّق محبتهم في نفسه، ويسعى إلى إشاعة هذه المحبة بين المسلمين، وأن يحذَر مما وقع فيه البعضُ ممن ولغ في طهارة الصحابة الذين كانوا النقلة والحماة لهذا الدين.

فإذا كان عِرضُ المسلم مَصونًا يمنع التعرض له والنوال منه، فكيف بهؤلاء الرجال المطهرين الذين زكّاهم ربُّ العزة، وأثنى عليهم سيد الخلق، وأوجبت العُقول عدالتَهم ونزاهتَهم وطهارة بواطنهم وظواهرهم؟

ولما كان البحث في موضوع الصحابة من حيث مركزيتهم في عملية نقل الدين والمنافحة عن وجوده واستمراريته بحثا من صميم العقيدة ومن دعائمها الكبرى، فقد صار من الوجيه مراجعة ما كتب عن الصحابة في الكتب العقدية والكلامية المتخصصة. إلا أن القراءة التي سنقدم في هذه العمل، ستكون دراسة نقدية وتحليلية للمواقف والآراء، وبالتالي لن تكون قراءة وصفية وعظية تعيد إنتاج المكتوب ووصفه.

وبما أن جغرافية المحاور العلمية للملتقى العلمي اختير لها الاشتغال على منطقة المغرب الإسلامي، فقد توجب أن تكون المؤلفات المغربية العقدية مجال العمل في هذا الخصوص.

وقد اخترنا الاشتغال على كتاب «**مقدمات المراشد في علم العقائد**» للمؤلف والمتكلم الضليع أبي الحسن بن خمير السبتي، الذي يعد عطاؤه في مجال الدرس الكلامي الأشعري من أفضل ما أنتجته العقلية الإبداعية المغربية.

وهكذا ستنصب هذه المداخلة على معالجة النقاط التالية:

1 - مبررات إدراج البحث في الصحابة ضمن كتب العقائد.

2 ـ مكانة «الصحابة» ومرتبتهم عند ابن خمير السبتي وغيره من الأشاعرة.

3 ـ عن الإمامة وخلافة الصحابة الراشدين.

4 ـ خلفيات محلية في مواقف ابن خمير من مبحث الإمامة والصحابة.

1) مبررات إدراج البحث في الصحابة ضمن كتب العقائد :

رغم اختلاف المسلمين في الاجتهادات الفقهية وفي آليات الحجاج ومستنداته في دفاعهم عن العقيدة فإنه لم تقم بينهم الحواجز، وتتفرق صفوفهم، وتتصدع وحدتهم. ولكن الصراعات السياسية والتنافس على السلطة وعلى الدولة شكل بؤرة الخلاف والصراع العميقين بينهم أدى إلى انقسامهم وتشتتهم وتقاتلهم إلى درجة استعصى معها إعادة الالتحام والالتئام بينهم.

فالتاريخ الإسلامي يشهد بأن المسلمين لم يشهروا سيوفهم في وجوه البعض منهم، ولم يسيلوا دماء بعضهم البعض، ولم يزهقوا آلاف الأرواح بسبب قضايا دينهم ـ فقهية أو عقدية ـ، وإنما كان ذلك وحصل بسبب الخلافات السياسية التي استعصى حلها وصعب التوافق حولها، لاسيما ما يتعلق بموضوع **"الإمامة"** التي يؤكد الشهرستاني أنه «ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»[1].

كما أن التاريخ الإسلامي شاهد على «أن الخلافات السياسية التي استعصت على التجاوز ـ حتى مع مرور الوقت وتبدل الأجيال ـ كانت تلك التي اصطبغ أصحابها وأطراف النزاع فيها بصبغة الدين، فانتقلت من نطاق «**المرحلي والمؤقت**» إلى إطار

---

(1) الملل والنحل: (1/ 32).

«**الأبدي والدائم**»، وغدت «**ثوابت**» بعدما كانت من «**المتغيرات**»!، ومن هذا النوع، بل وفي مقدمته كانت «الإمامة»»[1].

ومع أن هناك تواصلا في تاريخ «الإمامة» الإسلامي، إلا أنه ينبغي التمييز بين لحظتين في تاريخ هذه «الإمامة»: لحظة أولى؛ متعلقة بما بعد وفاة النبي محمد ﷺ، أما اللحظة الثانية؛ فهي التي تلت وفاة علي رضي الله عنه.

وتمييزنا هذا يستند إلى أن الخلاف حول موضوع «خليفة المسلمين» لم يتأسس منذ البدء على أرضية «**دينية**»، وإنما كان منطلقه «**سياسيا**» بعد وفاته عليه الصلاة والسلام. فلا نجد أحدا من الفرقاء الذين اختلفوا على خلافة أبي بكر، ولا الذين اصطرعوا على خلافة عثمان ـ رضي الله عنهما ـ يتهم غيره من المخالفين بالخروج عن الدين والمروق عن الإسلام، وأن الدين الإسلامي قد أصبح حكرا على المدافعين عن موقفه وفرقته. والأكيد أن صراع الفرق والأفراد كان بعد لحظة وفاة الرسول ﷺ صراعا واختلافا «سياسيا» واجتماعيا أسهمت في تغذيته دواع قبلية وإقليمية، ولكن الخلاف

---

(1) محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي: (206). ويشهد لهذا أيضا تاريخ الفرق الكلامية في الإسلام، ويتأكد بمجرد البحث في أسامي جل الفرق ذلك البعد السياسي الحاضر في أصل تكوينها ونشأتها، فاسم «الشيعة» مرتبط بآل البيت الذين تعلقوا بهم وذادوا عنهم وناصروهم ضد الإقصاء عن الحكم. وكذلك اسم «الخوارج» فهو راجع إلى خروج تلك الجماعة على عليّ إبان أزمة التحكيم لقبوله تحكيم الناس في القرآن. و«المعتزلة» ترجع تسميتهم ـ في بعض الآراء ـ إلى نوع من «الاعتزال السياسي» المبكر، آثر فيه جماعة من المسلمين السلامة، ولزموا ديارهم معتزلين الناس أثناء الأزمة السياسية بين علي ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ، وفي بعض الآراء هو متعلق بالفريق الذي اعتزل الحسن البصري في خصوص الخلاف حول «**مرتكب الكبيرة**»، هذا الموضوع الذي اشتعل الخلاف فيه بعد وقعة الجمل ـ التي دارت أحداثها بين بعض الصحابة فيهم عائشة وطلحة والزبير وبين علي رضي الله عنهم ـ. ولنفس هذه الأسباب نشأت فرقة «المرجئة» التي أخرت وأرجأت الحكم على «**مرتكب الكبيرة**» إلى يوم الدين. وبذلك فإن تأسيس ونشأة وتسمية جل الفرق الكلامية الأولى يرجع إلى الاختلافات والصراعات السياسية الأولى.

ظل بين إخوة في الدين والعقيدة، وبين أهل قبلة واحدة، لا علاقة له بالدين والدخول فيه أو الخروج منه.

ولكن الخلاف بين علي ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ أضفى على الصراعات الإسلامية الإسلامية طابعا جديدا وخاصا، ودفع الفرقاء إلى رفع خلافاتهم وصبغها بالصبغة «الدينية». وكان الخوارج أول من سلك هذا المسلك بادعائهم أنهم هم المؤمنون حقا، وأن ما عداهم مارقون عن الدين... مما دفع المخالفين إلى سلوك نفس سبيلهم، فأصبحت جل الفرق تقريبا «تضفي على مبادئها السياسية وآرائها الفكرية والاجتماعية صبغة من الدين وعقائده، انسياقا مع تيار سلطان العقيدة الدينية الجارفة حينا، وتملقا للعامة واستجلابا لتأييدها في أغلب الأحيان... فانطبعت خلافات الساحة الإسلامية بالطابع الديني عندما انتقل الجميع بما هو «**سياسي**» إلى ساحة ما هو «**ديني**»..!..!.. »[1].

حتى إذا جاءت اللحظة الثانية، لحظة ما بعد وفاة علي ـ كرم الله وجهه ـ تطور الصراع حول «الإمامة» ليصبح خلافا حول «**قاعدة دينية**» بالدرجة الأولى.

كان الشيعة عنصرا أساسيا في الصراع على «الإمامة»، شايعوا عليا وآل بيت الرسول، وذاقوا من المحن والتنكيل والتقتيل ما يصعب تصوره، وامتحنوا إلى درجة المأساة، وذلك على إثر انتفاضاتهم ضد الأمويين والعباسيين. ولم يتمكن هذا الفريق الإسلامي من تحقيق نجاحات سياسية على مستوى الوصول إلى السلطة، بل جرى عليه مزيد اضطهاد وكبير تنكيل، فانتهى به الأمر إلى الانزواء، وصار حب آل البيت رباطا عاطفيا ألف بين قلوب أتباعه ورص بنيانهم. «ثم تطلعوا إلى ربهم آملين مؤملين

---

(1) تيارات الفكر الإسلامي: (ص9).

في الخلاص، فتمنوا وحلموا بسلطة إلهية عادلة تتمثل في «**إمام معصوم**» عصمة الأنبياء، عالم علم الأنبياء، منزه عن نواقص البشر، لم يشترك البشر العصاة غير المعصومين في اختياره والبيعة له، وإنما السماء هي التي اختارته، وعينته، والله سبحانه هو الذي صنعه على عينه كي يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت من الجور والفساد»[1].

عمد الشيعة إذن إلى التعالي بالإمامة من كونها «**مسألة سياسية**» ـ كما كان الأمر عليه في تعامل المسلمين معها بعد اللحظة الأولى ـ، إلى كونها أحد «**أصول الدين**»، وحكموا أن الإمامة «ليست.. قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله»[2].

وكان قولهم بـ «**النص والوصية**» على شخص الإمام من أخطر ما ترتب على أن الإمامة شأن من شؤون السماء، لا دخل للبشر فيه. وبات طريق «نصب الإمام» هو «النص والتعيين الذي حدث وتم من الله ورسوله على شخص الإمام أو على صفاته، نصا جليا أو خفيا.... لأن هذا الواجب ليس واجبا على الجماعة المسلمة، وإنما هو واجب على الله، فليس للبشر سبيل واختصاص في هذا المقام»[3].

وهكذا ووجه إقصاء «الفرد» (المتمثل في **علي بن أبي طالب**) عن الإمامة في نظر الشيعة، بإقصاء «المجموع» (الأمة الإسلامية كاملة) عن مسألة الإمامة، لأن الأمة ليست موضع ثقة، وليست مؤهلة لحمل أمانة اختيار الإمام[4]. فالأصوب في نظرهم

---

(1) تيارات الفكر الإسلامي: (207).

(2) الملل والنحل (1/ 146).

(3) المعتزلة وأصول الحكم (ص 34).

(4) انظر تأويل الشيعة لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ...﴾ (الأحزاب: 72) مثلا.

أن توضع الأمانة في يد الخالق تعالى، لأنه ورسوله هما موضعا الثقة لا غيرهما من المخلوقات...!!

صارت الإمامة عندهم -إذن- أصلا من أصول العقيدة، بل هي أهم هذه الأصول «فالإيمان [عندهم] لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة»[1]، وتكون مع الصلاة والزكاة والصوم والحج الفرائض الخمس[2]، كما تُكوِن مع المعرفة لصفات الله، والتصديق بالعدل والحكمة، والتصديق بالنبوة، والتصديق بالمعاد قواعد الإيمان والإسلام الخمسة[3].

إن البحث الكلامي في موضوع «**الصحابة**» ناشئ -تاريخيا ونظريا- عن تبلور نظرية الشيعة في «الإمامة». وإن تبلور هذا البحث حصل بعد اللحظة الثانية المرتبطة بما بعد وفاة علي رضي الله عنه. فقد تمحور النسق الشيعي -سياسيا وعقائديا- حول الإمامة التي صارت -بتأثير القمع السياسي- من «مسألة سياسية» إلى «عقيدة دينية». وقد ترتب عن ذلك أن تضخم «دور الإمام» ليستوعب «دور النبي» بل و «الإله» -تعالى- عند بعض غلاتهم، وارتبط بالمتنازعين على الخلافة وأنصارهم من «**الصحابة**». ولهذا كان لزاما التنظير لاعتقاد في **الصحابة** -مواز لاعتقادات الشيعة- في الصف المعارض لهم من السنة وغيرهم، بغية دحض مواقفهم والرد على طعونهم في جماعة المؤمنين الأولى -رضوان الله عليهم أجمعين-.

وكان لزاما على المدرسة الكلامية السنية -في هذا الصدد- أن تثير موضوع «**الصحابة**» في كتبها «العقدية»، حتى وإن كان الموضوع في نظر وفي التصريحات

(1) عقائد الإمامية: (ص65).
(2) الكافي (1/ 290).
(3) التيارات (ص207).

الظاهرية لأهم علماء السنة ذا طبيعة فقهية!!؟ ولكن التسلح بإطار عقائدي في الموضوع ـ يعضد الرؤية السياسية ـ أضحى ضروريا بعد أن غدا التشيع عنوانا على حركة اجتماعية بل وقومية تشكل خطرا داهما على الدولة أو الدول السنية. وإذا كان الاتجاه الشيعي قد محور إطاره العقدي حول «**الإمام**» وأصدر مواقف قادحة في الكثير من **الصحابة** من أجل دعم الإطار النظري لرؤيته في الإمامة، فإن نسقا سنيا مضادا كان لا بد أن يتأسس من أجل عزل الإمامة ـ وما ارتبط بها من موضوع الصحابة ـ عن المجال الديني العقدي المحض، ورده إلى طبيعته الاجتهادية الفقهية البشرية، ولكن كان لا بد أن يقع النقاش أولا في المجال الذي نقله إليه الشيعة وهو مجال «العقيدة» و«الكلام».

وإذا كان هذا الكلام صورة مكبرة عن مبررات جر موضوع «**الصحابة**» إلى البحث الكلامي عند المدارس الكلامية، فكيف كان تناول المدرسة الأشعرية للموضوع ـ علما بأن تأسس المدرسة الأشعرية جاء متأخرا عن فترة الصحابة والفتنة الكبرى بزمن غير قصير ـ؟ ثم ما هي مكانة الصحابة الدينية في نظر هذه المدرسة، لا سيما في الفكر الكلامي المغربي مع ابن خمير السبتي؟ وكيف كان الدفاع عن هذه الفئة الرفيعة من المؤمنين؟ وما هي الخلفيات والخصوصيات الفكرية المحلية لدى ابن خمير الأشعري في تناول موضوع سياسي «فقهي/ عقدي» كموضوع «**الصحابة**» على وجه الخصوص؟

لابد ـ قبل الانتقال إلى الإجابة عن هذه الأسئلة ـ من الوقوف هنا عند ثلاثة أمور تستلزمهما طبيعة البحث: الأمر الأول له علاقة بسبب التركيز على الفكر الأشعري في هذا العمل وفي غيره من الأعمال العقدية الصادرة في المغرب حاليا، أما الأمر الثاني فيتعلق بشخصية ابن خمير ودواعي جعلها النموذج في هذه الدراسة. أما الأمر الثالث فله ارتباط بالجانب الجغرافي في البحث متعلق بمدينة سبتة خاصة.

1-1 ـ يؤكد باحث مغربي متخصص أن الخطاب الأشعري بالتحديد تتأكد قيمته بالنظر إلى أنه «من بين سائر «الفرق» والاتجاهات الكلامية العديدة والتي تعجّ بها كتب الفرق و«الملل والنحل»، وإن التراجع والأفول قد شمل كل تلك الاتجاهات الكلامية، سواء على مستوى الإنتاج النظري أو الممارسة العملية والأخلاقية والسياسية، باستثناء اتجاهات ثلاثة لا تزال فيما يبدو ـ ولأسباب تاريخية معروفة ـ تتمتع باستمرارية الوجود، وتحظى بقدر قليل أو كثير من الأتباع والمتعاطفين، وتتمتع بالتالي بنوع من النفوذ. وتتمثل هذه الاتجاهات الكلامية القديمة ـ المعاصرة معا في: «الفكر الكلامي الأشعري، والأخلاقي الصوفي، وفي الاتجاهات الشيعية...»[1].

ولذلك فإن البحث في الفكر الأشعري المغربي يكتسي أهمية بالغة؛ لأنه ليس بحثا تراثيا فحسب، ولكنه بحث يتداخل فيه الماضي بالحاضر، وترتبط فيه القناعات الإيمانية لكثير من مسلمي اليوم بقناعات الكثير من مسلمي الأمس؛ وذلك لأن المذهب الأشعري شكل خلال قرون عديدة المستند الإيماني لفئة عريضة من شعوب البلاد الإسلامية، ولا يزال هذا المذهب إلى الآن يعتبر المذهب العقدي «**الرسمي**» لبعض الدول الإسلامية التي من بينها المغرب.

ومن ثمة فإن البحث في الفكر الأشعري العربي ـ والمغربي خصوصا ـ ليس بحثا من أجل الوصف والترف الفكري، وليست دراسة العقيدة الأشعرية الآن قراءة لماض ولى وأدبر، والاهتمام المغربي بهذا الفكر في الوقت الراهن ليس وصفا لتشكل تجربة في الماضي الذي ولى وانصرم، ولكنهما قبل كل شيء دراسة لواقع ثقافي معيش، وبحث وتنقيب في جانب أثر وما يزال يمارس تأثيره في قناعات أمتنا الدينية ومبادئها

(1) عبد المجيد الصغير: دراسة بمجلة الاجتهاد، بعنوان: الخطاب الأشعري: (ص 244).

العقدية[1]، وهو تحليل لواقع عربي إسلامي راهن لا يزال يتنفس من مناخ فكري ساهم هذا الاتجاه بالذات في تشكيله وبلورته. ولا نبالغ إذا قلنا إن نظام التفكير الأشعري المهيمن على الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي والحداثي يكاد يحدد ـ على نحو تام ـ الخطاب العربي الحديث.

1 ـ 2 ـ أما ابن خمير السبتي الأشعري المغربي (ت614هـ/ 1217م) ـ الذي اخترنا كتابه «**مقدمات المراشد في علم العقائد**» نموذجا لهذه الدراسة وأرضية للبحث في موضوع الصحابة من الناحية العقدية في المغرب ـ، فقد عاش في فترة شكلت قمة في مراحل تطور المذهب الأشعري المغربي، فترة تميزت بظهور فكر أشعري طبعه التوسع في عرض الأفكار وتحليلها ومناقشتها، واختصت برواج التأليف المهتم بالشروح لأمهات الكتب الأشعرية كشرح ابن دهاق وشرح الشريف الإدريسي لإرشاد الجويني، وشرح الخفاف وشرح المقترح لبرهانية السلاجي، وشرح السكوني لمرشدة ابن تومرت... بيد أن أبا الحسن بن خمير تميز عن الباحثين المغاربة في بحوثه الأشعرية بأسلوب الكتابة والتحرير والمناقشة، كما استقل ببناء أدلته، وفي اختيار الكثير من الآراء والمواقف داخل المدرسة السنية، وتفرد بمنهجيته التأليفية، محققا نسبة عالية من الدقة والتنسيق والإبداع في مباحثه العقدية[2]. ولهذا كان اختيار الرجل وكتابه مجالا لدراسة موضوع الصحابة من بين كتب العقيدة المغربية أمرا له الكثير من المبررات والدواعي...

---

(1) انظر مقدمتنا لتحقيق كتاب: مقدمات المراشد في علم العقائد: (ص 6 وما بعدها).

(2) راجع أطروحتنا المعنونة بـ: «الفكر العقدي في المغرب بين السلفية والأشعرية»، توجد مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

1 ـ 3 ـ ولد ابن خمير بمدينة سبتة، وعاش بين سنوات (550 ـ 614هـ). وكان الموحدون قد حاولوا إخضاع سبتة ـ بواسطة عبد المؤمن ـ منذ سنة 536هـ/ 1141م ولكنهم صدوا عنها فرجعوا إلى غمارة(1). كان القاضي عياض زعيم بلدته سبتة في ذلك التاريخ، ولذلك ذكر ابن خلدون أنه «تولى كبر دفاعه عنها.. وكان رئيسها يومئذ بدينه وأبوته ومنصبه، ولذلك سخطته الدولة آخر الأيام حتى مات مغربا..»(2). وقد ارتبط عياض وأهل سبتة بالمرابطين ارتباطا قويا، وكان المحدث السبتي مناصرا للملثمين بحكم العلاقة المتينة التي جمعت الفقهاء المالكية ـ عموما ـ بالمرابطين بالإضافة إلى علاقته الخاصة بهم، فلذلك اعتقد بأن الموحدين لا حَقّ لهم في تولي الأمر وفي الحكم واعتبرهم مجرد متغلبين، فوقفت سبتة كلها في وجه الموحدين «المتسلطين»، وحالت دون سيطرتهم المبكرة على المدينة.

ومع تقوي الموحدين واشتداد عُودهم، وبعد فتح تلمسان وفاس اضطر أهل سبتة إلى إعلان التوبة ومبايعة عبد المؤمن، فبادر عياض إلى لقاء الخليفة بمدينة سلا وأعلن اعتذار السبتيين، فقبل منه الخليفة وعفا عنه وعن أهل بلدته وأجزل صلته، وقام عبد المؤمن بتعيين عامل له على المدينة(3).

ورغم هذه المبايعة الاضطرارية إلا أن عياضا وأتباعه لم تكن لهم قناعة داخلية بهذا الحكم الجديد، إذ سرعان ما اغتنموا أول عملية تمردية تقع بالمغرب على يد محمد

---

(1) التاريخ(6/ 307)، وانظر أيضا: الناصري: الاستقصا: (2/ 104)، وانظر أيضا: تاريخ تطوان: (ص71).

(2) م، س:(6/ 307)، إلا أن عبد السلام شقور يؤكد أن القاضي أبا الفضل لم يكن بعد قد تولى قضاء سبتة في ذلك الوقت!! راجع: القاضي عياض الأديب ـ الأدب في ظل المرابطين (ص94).

(3) راجع: تاريخ ابن خلدون(6/ 309)، والاستقصا للناصري(2/ 113–114).

ابن هود ليعلنوا انقلابهم على الموحدين، وكان عياض مرة أخرى زعيم الانقلابيين[1]، فقام يحرضهم على الموحدين، فقتل السبتيون أتباع عبد المؤمن منهم عامل الموحدين على المدينة وأحرقوهم بالنار، ولم يكتف أبو الفضل وجماعته بهذا بل ركب البحر إلى ابن غانية بالأندلس يطلب منه تعيين وال من جهته على سبتة وأحوازها. فأرسل معه ابن غانية الوالي الصحراوي الذي دخل سبتة وأقام حاكما عليه فترة من الزمن[2].

وقد كادت هذه الثورة ـ التي انضمت إليها مجموعة كبيرة من القبائل المجاورة ـ أن تسحب البساط من تحت أقدام الموحدين لولا صرامة عبد المؤمن وشدته، حيث إنه أرسل حملات كثيرة إلى المنطقة بقيادة يصلاسن الذي توجه إلى الهبط وإلى طنجة وقتل واليها ـ وكان هواه مع المرابطين ـ ثم حاصر سبتة فاستعصت عليه[3]، ولكن السبتيين لم يجدوا بدا من الاستسلام والمبايعة مرة أخرى لأمير المؤمنين، وأرسل عياض إلى يصلاسن يخبره بعودة أهل سبتة إلى الطاعة[4].

---

(1) انظر: أخبار المهدي (ص67).

(2) الاستقصا(2/ 114)، وشقور: القاضي عياض(ص97)، وبالرجوع إلى كتاب «التعريف بالقاضي عياض» لابنه محمد نجده ينكر مشاركة والده في هذه الثورة الثانية، بل يؤكد أن عياضا كان رافضا لما وقع بسبتة، يقول: «لما ثارت الفتنة وقام البلد والله يعلم أن ذلك كان من غير رضى منه كراهة في الفتنة الدنيوية والأخروية، وبقي يدبر أمره ويسوس أهله، دون تعاط إلى الإمرة في قول أو فعل، إلى أن دخل الصحراوي إلى البلد، وهو حينئذ بخارج الجزيرة الخضراء زائرا مدافعا ليحيى بن غانية»: التعريف (ص12)، ويبدو كلام محمد بن عياض غير مقنع، فقد كان من الطبيعي ـ بحكم الواقع الضاغط الذي عاشه في ظل الموحدين ـ أن يخلق التبريرات والأعذار للدفاع عن والده وعن أسرته أمام السلطة الحاكمة استدرارا لعطفها ورضاها ودفعا لسخطها وغضبها.

(3) البيدق: أخبار المهدي(ص68).

(4) نفسه.

وهكذا ومن أجل أمن غدر السبتيين مرة أخرى وإقرارا للأمن وضمانا للاستقرار بالمنطقة عمل الموحدون على نفي عياض ـ زعيم الثائرين ـ إلى مراكش، حيث مكث بها أن وافاه أجله سنة 544هـ[1].

ومع ذلك ظلت هذه المدينة والكثير من أبنائها ومنهم ابن خمير يكنون العداء للحكام الموحدين ويتعاملون معهم بالكثير من الحذر والتوجس، باعتبارهم غاصبين لحكم المرابطين، ظالمين لعالمهم وحاكمهم عياض...

2) مكانة «الصحابة» ومرتبتهم عند ابن خمير السبتي وغيره من الأشاعرة:

2 ـ 1 ـ تعريف «الصحابة» و«الصحبة»: هل الإهمال مقصود؟

لم يقف ابن خمير في «مقدمات المراشد» عند تعريف «الصحابي»، ولم ينتبه إلى تقييد المجال الزمني للفترة التي تسمح باستحقاق صفة «الصحابي» ولا لنوعية العلاقة بالنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ التي ينال صاحبها بفضلها رتبة «**الصحبة**». وإنما انتقل ـ على غير عادته في المباحث الكلامية الطبيعية والإلهية وحتى السمعية التي دقق فيها وتوقف كثيرا عند التحديدات اللغوية والاصطلاحية اللفظية ـ إلى بعض المباحث المرتبطة بـ«الإمامة» و«الصحابة» انتقاها انتقاء لغرض معين كان يروم الوصول إليه[2].

ولعل وجه الأهمية في التحديد الاصطلاحي يرجع إلى أن الاختلاف مع المخالفين في موضوع الحكم على الصحابة مرتبط بالتحديد الاصطلاحي لوصف «الصحابي»؛ لأن موضع طعنهم في الصحابة يستند إلى نصوص توقيفية وإلى وقائع تاريخية، تصف بعضا ممن عاشوا مع النبي ﷺ ـ أو بالقرب منه ورأوه ـ بالنفاق والخيانة لله

---

(1) الاستقصا (2/ 114-115).

(2) راجع: مقدمات المراشد في علم العقائد: (ص383 ومابعدها).

والرسول[1]...كما أن التاريخ الإسلامي يحكي عن بعض ممن رأى النبي وسمع منه ارتد في حياته[2] أو بعد وفاته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[3]، وبالتالي فإن تحديد المقصود بـ«الصحابة» ـ هذا المفهوم الذي يحاط بمجموعة من الأوصاف المرتبطة ب«العدالة» و«الاستقامة» و«التميز» ـ يعد أمرا ذا بال يلزم الاحتياط فيه، خاصة ممن يعتبر مجال اشتغاله مرتبطا بالكلام والجدال والدفاع عن المواقف العقدية.

ولكن عمل ابن خمير هذا لم يكن بدعا في الوسط الأشعري؛ لأن جل من عالج موضوع الصحابة من مفكري الأشاعرة غض الطرف عن الدخول في التحديد الاصطلاحي لكلمة «الصحابي»، ولا نجد من تعريف للأشاعرة الأوائل في الموضوع إلا ما ورد عند أبي بكر الباقلاني حيث قال: «لا خلاف بين أهل اللغة أن «الصحابي» مشتق من الصحبة، وأنه ليس بمشتق من قدر منها مخصوص، بل هو جار على كل من صحب غيره قليلا كان أو كثيرا. يقال: صحبت فلانا حولا ودهرا وسنة وشهرا ويوما وساعة، قال: وذلك يوجب في حكم اللغة إجراءها على من صحب النبي ﷺ ساعة من نهار، هذا هو الأصل في اشتقاق الاسم، ومع ذلك فقد تقرر للأئمة عرف في أنهم لا يستعملون هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته واتصل لقاؤه، ولا يجرون ذلك على من لقي المرء ساعة، ومشى معه خطى، وسمع منه حديثا، فوجب لذلك ألا يجري هذا الاسم في عرف الاستعمال إلا على هذه الحال»[4].

---

(1) كقوله تعالى﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ﴾ (التوبة: 101)، وقوله تعالى: ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ﴾ (التوبة: 64)، وقوله: ﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الأحزاب: 12)، وغيرها....

(2) كعبد الله بن خطل الذي قتل وهو متعلق بأستار الكعبة.

(3) كربيعة بن أمية الذي تنصر أيام عمر ونحوه.

(4) عن الحافظ العراقي: التبصرة والتذكرة (ص87).

واضح ـ إذن ـ من تعريف الباقلاني أنه قيد حد «الصحابي» بقيد زماني وقيد علائقي أوثق من ذلك الذي وضعه «المُحَدِثون»، وهو في تحديده يقترب من تحديد «الأصوليين» و«المنظرين». أما المحدثون فقد تفاوتت تعريفاتهم بين القائل بأن «الصحابي» هو «من رأى النبي ﷺ»[1]، والقائل بأنه: «من صحب النبي أو رآه من المسلمين»[2]، أو هو: «من صحبه سنة أو شهرا أو يوما أو ساعة أو رآه فهو صحابي»[3]، أو هو ما انتهوا إليه باتفاق وهو تعريف ابن حجر إذ ذكر أن الصحابي هو «**من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ثم مات على الإسلام**». قال: «فيدخل بهذا التعريف في «**من لقيه**» من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه ومن لم يرو عنه، ومن غزا معه ومن لم يغز، ومن رآه رؤية ولم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى، ويخرج بقيد «**الإيمان**» من لقيه كافرا ولو أسلم بعد ذلك إذا لم يجتمع به مرة أخرى، وقولنا: «**به**» يخرج من لقيه مؤمنا بغيره... ويدخل بقولنا «**مؤمنا به**» كل مكلف من الجن والإنس... وخرج بقولنا: «**ومات على الإسلام**» من لقيه مؤمنا به، ثم ارتد ومات على ردته...»[4].

ويبدو بالنظر إلى تحديدات «المحدثين» أن الباقلاني حاول أن يعطي للصحبة معنى أعمق من ذلك الذي ذكره أهل الحديث، حيث اعتبر أن «**الصحبة**» لا يمكن أن تحقق بمجرد الرؤية أو اللقاء العابر، بل لا بد أن يشهد لها طول مدة الملازمة وما يرتبط بذلك من تمتن العلاقة وعمق الارتباط. أما تعريفات أهل الحديث فقد كان غرضهم منها توسيع دائرة الموصوفين بـ«**الصحبة**»، بالنظر إلى شخص الرسول ومركزه، حيث

---

(1) ذكر ذلك النووي في التقريب (ص 374 ـ 375).

(2) وهو تعريف البخاري، انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص423).

(3) تعريف ابن حنبل، انظر: التبصرة (ص3).

(4) الإصابة في تمييز الصحابة (1/ 7).

اعتبروا أن قدسيته وقدسية اللحظة الرسالية كان لهما بعد روحاني وتأثير غيبي على الرجال، جعلت منهم يرتقون بسلوكهم إلى مستوى عال، أهَّلهم لاستقامة خاصة، لم تتحقق لغيرهم ممن تربوا وعايشوا فترات أخرى غير الفترة المحمدية.

وقد وافق الباقلاني في تعريفه السابق لـ «**الصحابي**» واقترب إلى حد ما من الحد المنسوب إلى «**سعيد بن المسيب**»، الذي كان لا يعد «**صحابيا**» «إلا من أقام مع الرسولﷺ سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين»[1]. ووافق أيضا تعريف «**ابن الصباغ**» الذي اعتبر أن صفة «الصحابي» تطلق على من «لقي النبي ﷺ وأقام عنده واتبعه، فأما من وفد عليه وانصرف عنه من غير مصاحبة ومتابعة فلا ينصرف إليه هذا الاسم»[2].

ولعل المتمعن في تدقيق هؤلاء «الأصوليين» يلحظ الاحتياط والتضييق اللذين وسمت بهما تعريفاتهم، نظرا لاستشعارهم للدلالات والحمولات التاريخية والسياسية التي تعتري عملية التحديد، وما يمكن أن تسمح به أو لا تسمح في مجال المناظرة ومناقشة الخصوم.

ورغم أن «المحدثين» ـ بالنظر إلى طبيعة عملهم التوثيقي وإغفالهم للبعد الجدلي الذي يخلقه تبني التعريف المعتمد ـ رفضوا وناقشوا تعريف «الأصوليين» لمدلول «الصحابي»، فإن الباقلاني والمدرسة الأصولية عموما ظلوا متشبثين بالتحديد المضيق لخناق الانتقادات التي توجه إلى المواقف السنية بخصوص الموقف من الصحابة وعدالتهم.

---

(1) التبصرة (ص8).

(2) نفسه:(ص 7).

ومع ذلك فيمكن قراءة موقف ابن خمير السبتي وموقف غالبية الأشاعرة ممن أعرضوا عن الوقوف عند التحديد الاصطلاحي لكلمة «الصحابي» قراءة واقعية تتعلق بـ«**وظيفية**» الوقوف مع التعريف. ذلك أن الخصم خارجيا كان أو معتزليا وخصوصا إذا كان شيعيا ـ إماميا أو إسماعيليا ـ لم يقف في انتقاداته لجانب الصحابة عند «**الفئة البعيدة**» من هذه الزمرة، وإنما كانت اتهاماته موجهة بالدرجة الأولى إلى «**النخبة الأولى**» وإلى واجهة أعلام الصحابة... فالخوارج طعنوا في **علي** بعد التحكيم وكفروه ومن سار معه من الصحابة الكبار...والمعتزلة أثاروا الكثير من الشبهات حول أصحاب «الجمل» بمن فيهم **عائشة وطلحة والزبير وعلي** ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، ولمزوا أهل «صفين» وعلى رأسهم **معاوية وعلي**...أما الشيعة فموقفهم من **معاوية** ومن كان معه من كبار الصحابة، وحكمهم على **أبي بكر وعمر وعثمان** رضي الله عنهم أقل ما يقال عنه إنه موقف مناف لموقف أهل السنة، موقف اتهام وقدح وتنقيص...

لذلك رأى ابن خمير ـ وغيره من الأشاعرة ـ أن التضييق الذي سلكه بعض «الأصوليين» بمن فيهم الشيخ الباقلاني في تحديد مفهوم الصحابي قد لا يفيد كثيرا في تفادي جانب من الجدل والخصام حول رفعة وعدالة كبار الصحابة، فضلا عن غيرهم...والمهم أو الأهم ـ في نظر ابن خمير ـ أن ينتقل إلى مناقشه موضوع الصحابة مباشرة بطرح الرؤية السنية وأدلتها، ثم مناقشة ودحض مواقف الخصوم وخلفياتها.

2 ـ 2 ـ الصحابة أفضل وأعدل المسلمين:

لقد شكل موقف الشيعة من الصحابة استفزازا كبيرا لأهل السنة، حيث إنهم لم يعطوا لمركزهم كبير أهمية بل اعتبروا أمرهم أمرا عاديا ينطبق عليهم ما ينطبق على بقية المسلمين. ويعتقد الشيعة أن في الصحابة المسيء والمصلح والطائع والعاصي والمؤمن والمنافق والتقي والشقي والصدوق والكذوب. إلا أن هذا لا ينفي ـ في نظرهم ـ أن

هناك صحابة على درجة عالية من التقوى والالتزام بنهج الرسول والإخلاص لدعوته تعتقد فيهم الشيعة وتجلهم وتقبل روايتهم عن الرسول ﷺ مثل عمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، والمقداد، وأبي ذر الغفاري، وحذيفة بن اليمان وغيرهم. إلا أن فكرة «**عدالة الصحابة مرفوضة**» عند الشيعة بصورتها العمومية التي يتبناها أهل السنة. كما أن التعريف المحدد للمراد بالصحابة الذي انتهى واتفق عليه السنة وتبنوه حول الصحابة مرفوض أيضا ومردود عن الشيعة[1].

وقد ركز ابن خمير في «مقدمات المراشد» أولا على بسط وجهة نظر مدرسته في موضوع الصحابة و «**تميزهم**»... فتحدث أولا عن أفضلية هذه الأمة على باقي الأمم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[3]... الخ، وقوله ﷺ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[4]. قال: «فخرج من مضمون هذا أن هذه الأمة خير الأمم، وأن الصحابة رضي الله عنهم خيار هذه الأمة...»[5]. ثم أكد على **عدالة الصحابة** وأفضليتهم على باقي المسلمين لقوله جل علاه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾[6]، وقوله

---

(1) انظر من كتب الشيعة مثلا: أحمد حسين يعقوب: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام المستبصر: في الموقع: www.shiaweb.org: books: adalat_alsahaba: index.htm

(2) سورة آل عمران: الآية 110.

(3) سورة البقرة: الآية 143.

(4) متفق عليه من حديث عمران بن حصين، أخرجه البخاري في الصحيح، (كتاب الشهادات، باب: لا يشهد شهادة جور إذا شهد): (ضمن فتح الباري)، رقم: 2651: 5: 258، وأخرجه مسلم: (كتاب فضائل الصحابة، باب: فضل الصحابة): الصحيح: رقم: 2535، 4: 1964.

(5) المراشد:(ص 384).

(6) سورة الفتح: الآية 29.

سبحانه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾[1]، قال: «وهذه الآية تشمل جميع الصحابة إذا كان الذين اتبعوهم بإحسان الذين جاءوا من بعدهم»[2]. كما استدل أيضا بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾[3]. يقول ابن خمير: «فإذا سبق المتقدم المتأخر بتفاضل الأعمال وصحبة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلا جرم أن التابع وتابعه مسبوق. ومعلوم ـ على **العادة** ـ أن من سبق من الثوار إلى الملوك وبادر بنفسه وماله، أرفع قدرا عندهم ممن تأخر، وإن تساووا في النصرة والمعونة، فكيف من هاجر إلى الله رسوله بنفسه وماله وخرج عن سجيته وعادته وفارق الأهل والمال والوطن؟ فصح أن متقدمي الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أفضل من متأخريهم»[4].

يحكم ابن خمير إذن بأن تضحيات الصحابة في سبيل التمكين للإسلام في الأرض، وتقديمهم للأرواح والأموال، جعلتهم يستحقون المرتبة السامية التي وضعتهم فيها النصوص التوقيفية الكثيرة، فهم خير الناس، وأفضل أمة أخرجت للناس. وتفاوتهم في الفضل إنما يرجع في نظره إلى السبق والتقدم في الإيمان، فهو ميزان التفضيل ووسيلة التقريب.

ومن الأمور المهمة في نسق التفكير عند هذا الأشعري السبتي هو ما يلاحظ في كلامه السابق حيث نجده يستحضر مفهوم «**العادة**» الأشعري، ويستعمل قاعدة «**الاستدلال بالشاهد** (=العالم الطبيعي المنظور) **على الغائب** (=الله تعالى)»، إذ هما من

---

(1) سورة التوبة: الآية 100.

(2) المراشد: (ص384).

(3) سورة الحديد: الآية 10.

(4) المراشد: (ص 102).

الثوابت الأساسية لهذا الفكر لا يجوز التفريط فيهما حتى لو تعلق الأمر بالمحور والجانب السياسي في الفكر العقدي الكلامي. فمن قراءة نص ابن خمير السابق (بل ومن قراءة جل ما كتب في الموضوع عند الأشاعرة) يُستشف وجود ضرب من التجاوب العجيب بين «**الطبيعي**» و «**السياسي**» عند أتباع المدرسة، إلى درجة يمكن القول معها بأن الطبيعي يكاد أن يكون الأساس النظري الذي يحدد السياسي ويتحدد به لديهم. فإثارة ابن خمير هنا لقاعدة «**العادة**» ـ بما تعنيه من نفي ارتباط الأسباب بالمسببات ـ وهو يناقش تقديم بعض الصحابة على بعض بفضل السبق الإيماني، مرتبط بتوظيف ثوابت المذهب المتنوعة في الاستدلال الكلامي (مع أن الموضوع ـ موضوع **العادة** ـ يرتبط بالمجال الطبيعي قبل أن يكون موضوع المجال السمعي متعلقا بخرق العادة في قضية «النبوة»)، وتشبيه ابن خمير لله ـ تعالى ـ هنا بالملك في سبق الشعب (=العبيد) إلى طاعته، هو قياس يرتبط فيه المشاهَد بما هو غير مشاهد في نظر المخاطبين...وإذ يمكن المصير إلى اعتبار الخطاب الأشعري بمثابة الوحدة الكبرى في تحليله، فإنه يستحيل تصور وحداته الجزئية (بما فيها البحث في موضوع الصحابة) إلا كانتظامات داخل المعقولية المؤطرة لحدود هذا الخطاب الذي توجهه قواعد وثوابت في النسق الأشعري من أهمها مبدأ «**العادة**»، و«**قياس الغائب بالشاهد**»[1].

2 ـ 3 ـ المفاضلة بين الصحابة :

إن أفضل الصحابة في نظر ابن خمير هم المتقدمون، وأفضل المتقدمين البدريون، وأفضل البدريين أصحاب الشجرة، الذين رضي الله عنهم عند بيعة الرضوان، وأفضل العشرة الأربعة الخلفاء، وأفضل الخلفاء أبو بكر[2].

---

(1) انظر: الخطاب الأشعري السياسي(ص22).
(2) المراشد (ص385).

وفي فصل آخر نجد المفكر المغربي يبحث في ترتيب الخلفاء الأربعة، ولكنه ما يلبث أن يعود إلى مجموع الصحابة المتقدمين ليذكر بأن الظنون متعارضة في تفضيلهم «فإن الله مدحهم على الجملة والرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مدحهم على الجملة من غير أن يعين بالتفضيل إلا أبا بكر رضي الله عنه»[1]. وعموما فإن الخلفاء الأربعة هم خير الصحابة، وترتيبهم في الأفضلية هو حسب ترتيبهم في الخلافة، ومع هذا فقد ظل ابن خمير مصرا على تأكيد أفضلية أبي بكر دون الخوض في أدلة المفاضلة بين عمر ومن جاء بعده من الراشدين. فأبو بكر شهدت له النصوص القرآنية والحديثية على أنه أفضل الصحابة، وهو لم يفضل الصحابة بصلاة ولا صيام وإنما بشيء وقر في قلبه، ولو وزن إيمانه بإيمان الأمة كلها لرجح إيمانه[2]، وهناك أخبار كثيرة تجعل أفضليته تصل إلى مستوى التواتر، أما غيره من الصحابة فقد تعارضت فيهم الظنون والأمر فيهم موكول إلى الله تعالى.

2 ـ 4 ـ الرد على الخصوم من الشيعة:

وبعد اختصار رأي مدرسته في عدالة الصحابة وترتيبهم في الأفضلية بالصورة التي قدمنا ينتقل ابن خمير إلى الشيعة ليبين أن طعنهم في الصحابة فتح عليهم وعلى المسلمين عموما بابا خطيرا من الشبهات والاتهامات، ذلك لأن الصحابة هم نقلة الدين وحفاظه، فإذا طعنا فيهم فأي دين يبقى لنا!. وإذا كانت الأمم الخالية من نصارى ويهود وغيرهم قد كرموا الأتباع الأوائل لأنبيائهم من حواريين وغيرهم، «بل اليهود تعظم أصحاب الميقات، والنصارى تعظم حواريي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ»، فكيف يكون

(1) المراشد (ص388 و 389).

(2) نفسه (ص104).

حال هؤلاء «الأراذل» عندما يكفرون أصحاب محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ويسبونهم ويبدعونهم؟

والدليل على ذلك أن الذي بأيديهم من الكتاب والسنة التي بلغتهم إنما هي بواسطة الصحابة، فمنهم سمع وعنهم نقل، وإذا كان الصحابة كفرة مبتدعين وكذابين مجرحين ـ على زعمهم ـ فعمن نقل الروافض دينهم إذن؟ ومن أين صح لهم العلم أن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نطق بالقرآن؟[1].

يقول ابن خمير: «والذي ينبغي أن يعتقد في الروافض أنهم كفرة، ومن أجل هذه القولة وأمثالها أطلق بعض الأئمة القول في الإمامية بتكفيرهم منهم الشعبي...وقد ذكر أصحاب المقالات أن معظم الأئمة كفروا جميع الروافض بتكفيرهم الصحابة، وادعائهم أن الصحابة بدلوا القرآن وغيروا بالزيادة والنقصان، وأسقطوا منه النص على خلافة «علي رضي الله عنه»، وزعموا أنه لا اعتماد على هذه الشريعة التي بأيدي المسلمين حتى يخرج «المهدي» فيجددها ويرد الحق إلى نصابه...وهذا هو الكفر الصراح...»[2].

ثم مضى يشبه مذهب الإمامية في الصفات بمذهب اليهود بدعوى غلوهم في التجسيم ناقلا عن الإسفراييني شيخ الأشاعرة أنهم قالوا: «إن الملائكة تحمل ربها المستقر على العرش، ـ وهو أقوى منهم ـ، كما يحمل الكركي قدماه، وهو أقوى منها»[3]. قال أبو الحسن: «ولهذا شبههم النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ باليهود في قوله ﷺ: «سيكون

(1) المراشد: (ص104).

(2) نفسه: (387).

(3) راجع الإسفراييني: التبصير في الدين، فعنه نقل ابن خمير هذا النص القول المنسوب لفرقة اليونسية من الرافضة، تحقيق: كمال يوسف الحوت (ص40).

في آخر الزمـان قوم يقال لهم الروافض، يرفضون الدين، فاقتلوهم فإنهم مشركون»[1]. وروى «ابن عمر» أن النبيﷺ قال لعلي: «تكـون أنـت في الجنـة وشـيعتك في الجنـة، وسيكون بعدك قوم يَدعون ولايتك يُدعوْن الرافـضة، فـإن وجـدتهم فـاقتلهم، فـإنهم مشركـون»، فقـال علي: «ومـا علامتهم يا رسول الله؟» قال: «لا تكـون لهـم جمعـة ولا جمـاعة ويسبون أبا بكرٍ وعمر[2]»[3]. ويكفيك قوله تعالى حين مدح الصحابة في سورة الفتح فقال: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾[4]، ﴿قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[5]»[6].

ثم زعم ابن خـمير أن أصحاب المقالات ذكروا في قبيح دعاويهم وخرافاتهم أنهم لما رأوا أن «الجاحظ» يصنف الشبهات لأهل الملل قالوا: «صنف لنا كتابا»، فقال: «لـست أرى لكم شبهة تتشبثون بها فأصنعها لكم، وأرتب الكلام عليها». قـالوا: «فـدلنا عـلى من نتمسك به»، فقال: «إذا أردتم أن تقولوا شيئا مـمـا تزعمـون فقولـوا: إنـه قـول جعفر الصادق، ولا أعرف لكم مـا تتمسكون بـه سـوى هـذا». فرضـوا منـه بـذلك، وتـمسكوا بهذه السوءة البهيمية»[7].

---

(1) أخرجه ابن عاصم عن ابن عباس في: «السنة»: (ص467، رقمه: 981)، وضعف إسناده الألباني في: «ظلال الجنة». وله شاهد عن علي بن أبي طالب، أخرجه ابن أبي عاصم أيضا في نفس الباب: (ص465، رقم: 978)، وضعفه الألباني إسناده كذلك، راجع «ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة».

(2) وفي رواية ابن أبي عاصم: (ويطعنون على السلف): (ص466، رقم: 980).

(3) أخرجه ابن أبي عاصم في: «السنة»: (ص 466، رقم: 980)، وإسناده ضعيف جدا كما يرى الألباني في «الظلال»، وأورده الشوكاني في: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني: (ص 380، رقم: 88).

(4) سورة الفتح: الآية 29.

(5) سورة التوبة: الآية 30، وسورة المنافقين: الآية 4.

(6) المراشد: (ص387 و388).

(7) نفسه: (ص 388).

هكذا ينتهي ابن خمير في مناقشته للخصم الشيعي بالحكم عليه بـالمروق عـن الـدين، فهو لم يكتف بالطعن في الصحابة وتكفيرهم مع أنهم نقلة الشريعة وحفظـة الـدين، ولم يكتف باختلاق النصوص الموضوعة في ادعاء إمـامة علي، بل أضاف إليهـا اعتقـادات خطيرة في العقيدة منها مـا يتعلق بالتجـسيم ومنهـا المتعلـق بتكـذيب القـرآن بـدعوى تصرف الصحابة فيه...إلخ، وهي انحرافات لا يمكن الحكم على أصحابها إلا بـالكفر الصريح والخروج عن الإسلام.

3) عن الإمـامة وخلافة الصحابة الراشدين:

3 ـ 1 ـ طبيعة الإمـامة بين الفقه والأصول:

بالرجوع إلى كتاب «مقدمـات المراشد» نجد ابن خـمير يعلن ـ كبقية الأشاعرة ـ أن «الإمـامة» «**ليست من أصول الاعتقاد**، ولا يطلب بالنظر في إثباتها لمستحقيها العـوام، وإنمـا المطلوب بذلك الخواص من **أهل الحل والعقد**، والخطر على مـن يـدلك في كـل تفاصيلها أشد من الخطر على من يجهل أصلها، لأنه يؤدي إلى التعصب والميـل وتعـدي حق الله»[1]. وهو موقف يروم الرد على الثابت الشيعي الذي رفع من هـذا المبحـث إلى المجال «الأصولي» (=القطعي). وبالحديث عن «**أهـل الحـل والعقـد**» (=المجتهـدون) يكون ابن خمير قد لمح (أو بالأصح صرح) بالطبيعة الاجتهادية «الفقهيـة» (=النظريـة) التي يقوم عليها اختيار الإمـام، ورجع بالموضوع إلى مجاله الطبيعي. ولكن هـل يمكـن أن نرتاح إلى تصريحات ابن خمير، ونأخذ بها على سبيل التسليم، وهل يـصح أن نطمـئن إلى كون موضوع «الإمــامة» ومــا ارتـبط بـه مـن حـديث عـن «خلافـة الراشـدين» والخلافات التي حصلت بين الصحابة في «الفتنة الكبرى» لم تـشكل قـضايا «أصـولية»

---

(1) المراشد: (ص383).

عند ابن خمير ومدرسته؟ ثم أليست هناك خلفيات عقدية ارتبطت بهذه المواضيع حتى داخل الصف السني رفعت من درجتها إلى مستوى «الأصول»؟

لقد تقدم إلى إعلان موقف ابن خمير السابق أئمة الأشاعرة الكبار الجويني(ت478هـ) والغزالي(ت505هـ) وغيرهما، فالجويني يستهل كلامه عن الإمامة بالقول: «الكلام في هذا الباب **ليس من أصول الاعتقاد** والخطر على من يزل فيه يُربي على الخطر على من يجهل أصله»[1]، وعلى نفس النهج يسير الغزالي إذ يقول: «النظر في الإمامة أيضا ليس من **المهمات**، وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات، ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ!»[2].

أما متأخرو الأشاعرة ممن جاءوا بعد ابن خمير فنقتطف من آرائهم في الموضوع ما ذكره أبو الحسن الآمدي (ت631هـ)، حيث جاء في «غاية المرام» أن «الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور **اللابديات**، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالا من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق؟»[3]. وجاء في «المواقف» للإيجي (ت756هـ) أن الإمامة «عندنا [نحن الأشاعرة] من **الفروع**، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا...»[4].

---

(1) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص345).

(2) كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (ص147).

(3) غاية المرام في علم الكلام (ص 309).

(4) المواقف في علم الكلام (ص395).

يتبين من خلال هذه الآراء «المبدأية» أن المدرسة الأشعرية تحيل في المبحث المتعلق بـ«الإمامة» على الجانب النظري الفقهي، ولكن قراءة مخالفة تتتبع ما وراء السطور والتصريحات «الظاهرية» توحي بأن موضع «الإمامة» عند الأشاعرة ـ بالرغم من ترتيبه الهندسي في آخر كتب العقيدة، وبالرغم من الإعلان الظاهري أنه ليس من «المهمات» «اللابديات» ـ يحوز قصب السبق في النظرية الكلامية الأشعرية، ولو كره الجويني ومن جاء بعده من أئمة المدرسة هذا الرأي. فللإديولوجية «منطقها الذي لا يدفع إلى المواربة والحجب فقط، بل يحمل أحيانا عديدة على الإعلان والجهر بنقيض ما يشهد عليه واقع الحال ويكشف عنه «فحوى الخطاب» ومضمونه»[1].

إن النبش في تاريخ تأسيس المدرسة الأشعرية وتمكنها يمدنا بمعطيات تاريخية وعلمية تثبت بأنه إذا كان أبو الحسن الأشعري قد خط الخطوط الأولى للمدرسة انطلاقا من الدواعي الموضوعية للفترة أملتها أنواع من التطرف طبعت مواقف المعتزلة العقلانية وآراء بعض الحشوية ممن أغرقوا في التجسيم والتشبيه، فإن كتبه الموجودة بين أيدينا الآن تعطي لموضوع «الإمامة» ولموضوع «الصحابة» وأفضليتهم مكانة خاصة في أعماله.

فعندما نقف مع كتاب «الإبانة» مثلا نجد الأشعري يقرر فيه تقريبا كل العقائد في غير إثبات أو تدليل كلامي جدلي، ولا يستثني من ذلك سوى الفصل الأخير المرتبط بموضوع «الإمامة»؛ إذ فيه يعود إليه «وعيه الكلامي» كاملا من أجل إبطال دعاوي الخصوم في القول بثبوت الإمامة عن طريق «**النص والعهد**»، وما يتأسس على ذلك من طعن في ترتيب الصحابة في الخلافة والأفضلية، «فكأن القصد من الكتاب كله

---

(1) سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي (ص86).

ينحصر في مجرد الإعلان عن العقيدة الأشعرية، وكأن مسألة الإمامة تظل دون غيرها القضية التي يجمل بالمتكلم الأشعري بل السني عامة أن يتصدى للخصم فيها بكل ما يكون في وسعه من أدلة عقلية وبلاغة احتجاجية»[1].

وإذا كان الخصم الشيعي قد شكل ثقلا كبيرا في الساحة الكلامية وهدد الكيان السني، ولما كانت «الباطنية» من أخطر فرق الشيعة لتسرب أفكارها إلى العامة، فقد عمل أئمة الأشاعرة في كتبهم وفي توطيد قواعد مدرستهم على التصدي لهذا الخصم الذي جعل من **الإمام وعصمته**، و**الطعن في الصحابة** ـ الذين خالفوا عليا رضي الله عنه بالطبع ـ المرتكزات الأساسية لدعوتهم. يقول البغدادي في «الفرق بين الفرق»: «اعلموا أسعدكم الله أن ضرر **الباطنية** على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية...بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان، لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوة **الباطنية** ومن ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال في وقت ظهوره، لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها على أربعين يوما، **وفضائح الباطنية** أكثر من عدد الرمل والقطر»[2].

لقد صار على المتكلم الأشعري أن يجعل من مناقشته وردوده على الخصم «**الباطني**» واجبا شرعيا وأول الأولويات فهو الخصم المتكلم ظاهرا وعدو الدين الإسلامي كله باطنا. والحكم على هذا الخصم ينتقل من مجال الاجتهاد الفقهي بالتخطئة والتصويب، إلى الحكم بإخراجه من الدين والمروق منه، وبالتالي الانتقال بالصراع من الفرع إلى الأصل.

---

(1) سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي (ص54).

(2) الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد: (ص282).

وما يعزز ويؤكد هذا الرأي أن المتكلمين الأشاعرة اللاحقين أبوا إلا الرفع من قضية «الإمامة» إلى مستوى النقاش العقدي، لاسيما عندما اعتبر الغزالي - في ظل الصراعات السياسية الحادة مع الباطنية - من موضوع الخصم الباطني القائل بـ «التعليم» و «المعلم المعصوم» الهم الأكبر في مشروعه الفكري، فألف «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، و«القسطاس المستقيم»، ثم «فضائح الباطنية»، وبنى فكره الفلسفي والصوفي في جانبه الأساس بتوظيف ما استفاده من الصراع والنقاش والمدافعة للباطنية والشيعة الغالين.

في ظل هذه الحقائق التاريخية يمكن أن نقتنع بأن الحكم الظاهري للأشاعرة على موضوع «الإمامة» وعلى البحث في اختلافات «الصحابة» السياسية بأنها من مباحث الجانب الفقهي لا العقدي، إن هو في الواقع إلا كلام ظاهري قد يقبل ويصدق إذا جردناه من أبعاده التاريخية وقرأناه بعيدا عن الخلفيات الإيديولوجية التي أحاطت به، ولكنه باستحضار كل تلك الخلفيات لا نملك إلا أن نجزم بأن الموضوع موضوع «أصولي» بامتياز.

وقد كان المفكر المغربي الأشعري - المعاصر لابن خمير - عبد الجليل القصري الأندلسي (ت608هـ) أكثر جرأة عندما كشف عن الطبيعة الأصولية لموضوع الإمامة، وما ارتبط بها من كلام عن الصحابة في واقع الأمر، حيث قال: «أما كون الإمامة من الدين والإيمان [أي العقيدة] فبين لا خفاء به، فإن فيها معنى التوحيد الذي هو الاجتماع، والاجتماع اتحاد والافتراق كثرة. والتوحيد هو الإيمان، لأن النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أمر بطاعة الأمير، ففي طاعته طاعة الرسول، وطاعة الرسول طاعة الله»[1].

(1) شعب الإيمان (ص565).

ثم تعرض القصري لأحاديث تتعلق بالخروج عن الدين مرتبطة ـ في نظره ـ بفرقة الخوارج لينتهي إلى القول: «وإنما خرجوا من الدين وسموا «خوارج» لخروجهم عن طاعة الأمير، فأدى بهم ذلك إلى الخروج عن الدين، فكيف لا تكون الإمامة من أعظم شعب الإيمان؟»[(1)].

بهذا يؤكد القصري الأشعري أن الإمامة لا يمكن أن تكون إلا من مباحث الإيمان والعقيدة، لأن الخروج من الدين لا يكون إلا إذا وقع مس بجانب من جوانب العقيدة، وعدم طاعة الإمام الذي اختارته الأمة (أبو بكر وغيره من الخلفاء الراشدين) أدى إلى خروج العصاة الناقضين للإجماع ـ خوارج وشيعة ـ عن طاعة الرسول وطاعة الله وبالتالي مرقوا عن الإسلام.

3 ـ 2 ـ خلافة أبي بكر هل كانت بالنص أم بالاختيار؟

أولا يتفق الأشاعرة على أن الخلفاء الأربعة يستحقون المراكز التي رتبوا على أساسها في الخلافة. فالأول أبو بكر، يليه عمر، يتبعه عثمان، ثم علي. يقول ابن خمير: «فإن قيل: هل تفضلون بعض خلفاء الصحابة على بعض، أم تتوقفون في ذلك؟ قلنا: أما الأربعة الخلفاء رضي الله عنهم فإن الفضل يترتب فيهم حسب ترتيبهم في الخلافة لتقدم الفضل وهو مذهب من لم ير تقديم المفضول، وهو الأظهر، فإن المفضول إنما يقدم بقرينة توقع الخلاف والفتنة»[(2)].

ويقول إمام الحرمين: «وأمير المؤمنين من بعد رسول الله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم أجمعين»[(3)].

---

(1) شعب الإيمان (ص565).

(2) المراشد: (ص388).

(3) لمع الأدلة (ص199).

ومع ذلك نجد المفكر الأشعري المغربي أبا عمرو السلالجي (ت574هـ) يذكر في «برهانيته» أن «أفضل الناس بعد نبيهم: أبو بكر ثم عمر ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي ـ رضي الله عنهما ـ فهم الخلفاء الراشدون المهديون»[1]. كما يذكر ابن خمير في موضع آخر من كتابه أنه: «وقعت مناظرة بين «ابن ورقا» والشيخ «أبي الحسن الأشعري» في التفاضل بين علي وأبي بكر رضي الله عنهما في التقدم بالإيمان، فإنهما سبقا الناس، فوقع الاتفاق على أن أبا بكر أفضل الكهول، وعليا أفضل الشباب، وهذا على جهة التسامح، فالمتقدم أبو بكر رضي الله عنه»[2].

وقد ذكر الأشعري المغربي أبو الحسن اليفرني الطنجي (ت734هـ) عن الخلفاء أن «مراتبهم في الفضل كرتبتهم في الخلافة، لا خلاف بين أهل السنة فيه بين أبي بكر وعمر، ولا في تفضيل عمر على عثمان، واختلفوا بين علي عثمان: اختلف في ذلك مالك وغيره من العلماء، وكان محمد بن إسحاق يفضل عليا، قال ابن العربي: «والذي عندي أن عثمان أفضل، ثم علي هو رابع الأربعة، ورتبتهم في الخلافة كرتبتهم في الفضيلة..»[3].

أما في خصوص أبي بكر الخليفة الأول فيرى ابن خمير أنه أفضل الخلفاء جميعا لإجماع الصحابة على تقديمه لإصلاح دينهم ودنياهم من غير خوف هرج ولا فتنة... «والصحابة رضي الله عنهم اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة واجتهدوا حتى رضوه وبايعوه عن **رضا منهم واختيار**، لكونه جمع شروط الخلافة على أتم الجمع مع زيادة الفضل، حتى

(1) العقيدة البرهانية (ص131).

(2) المراشد: (ص385).

(3) المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم: 11174: (ص69).

قال عمر ﷺ: «من قدمه رسول الله ﷺ لأمر ديننا نقدمه لأمر دنيانا»[1]، يعني بذلك تقديم رسول الله ﷺ [له] للصلاة في الخبر المشهور[2]، حتى راجعته «عائشة ﵂»[3] في تقديمه فقال: (**يأبى الله ذلك والمؤمنون**)[4]»[5].

وإذا بحثنا في طريقة تولي أبي بكر الخلافة ومستندها عند ابن خمير، فإننا نجده يعلن أن الصحابة أجمعوا على تقديمه باختيارهم «ولا خلاف بين المسلمين إذ إجماع الصحابة حاكم على كل إجماع يأتي بعده، وهذه [يقول ابن خمير] أول مسألة اجتهادية وقعت في الإسلام بعد فقد النبي ﷺ. وفي هذه المسألة رد على من أنكر القياس [=الشيعة]، وعلى صحة الاجتهاد في مسائل الخلاف»[6].

وبالرغم من أن الأشاعرة يؤكدون على رد نصب الإمام أبي بكر إلى **الاختيار والاجتهاد** الإنساني، وإلى **إجماع** الصحابة كما نبه إلى ذلك ابن خمير، إلا أنهم لا

---

(1) أخرجه النسائي بلفظ آخر عن عبد الله بن عمر قال: «لما قبض رسول الله ﷺ قلت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: ألستم تعلمون أن رسول الله ﷺ قد أمر أبا بكر أن يصلي بالناس؟! فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟!». انظر: السنن، (كتاب: الإمامة، باب: ذكر الإمامة والجماعة): 2: 74 – 75، رقم: 777، وحسن إسناده الألباني في: صحيح سنن النسائي: 1: 168، رقمه: 749.

(2) جزء من حديث أخرجه أبوداود عن عبد الله بن زمعة في (كتاب: السنة، باب: استخلاف أبي بكر). انظر: السنن: (5/ 47 – 48)، رقم: 4660، وهو حديث حسن صحيح كما ذكر الألباني في: صحيح سنن أبي داود:(3/ 882)، رقمه: 3895.

(3) مراجعة السيدة عائشة﵂ غير ثابتة في الأخبار التي ذكرنا.

(4) انظر مثلا ما أخرجه الحاكم عن عبد الله بن زمعة، (كتاب: معرفة الصحابة، باب: ذكر عبد الله بن زمع ابن الأسود)، وعلق عليه بقوله: «حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وسكت عنه الذهبي في «التلخيص». انظر: الحاكم: المستدرك، تحقيق: محمود مطرجي:(4/ 368)، رقم: 6824.

(5) المراشد (386 ـ 387).

(6) نفسه (ص386).

يمنعون من الجواز العقلي للتنصيص على الخليفة **نصا**. وبما أن النص لم يثبت، لأنه لو ورد نص قطعي لاتفقت الأمة على العمل به. أما إن كان النص ظنيا «فادعاء العلم بالتنصيص إذ ذاك يكون محالا، والاكتفاء بمحض الظن أيضا مما لا سبيل إليه ههنا، لما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة»[1].

وأمام تعسف الشيعة الروافض الذين ادعوا وجود النص المتواتر على علي ـ كرم الله وجهه ـ قام علماء الأشاعرة أولا بالرد عليهم وتفسير النصوص التي اعتمدها هؤلاء، ثم قابلوا دعواهم بنقيضها بالبحث في النصوص التوقيفية على ما يمكن أن يشير إلى أولوية أبي بكر في الخلافة... ومن هذه النصوص ما ذكره جل الأشاعرة بدءا من الأشعري نفسه، وأثبته ابن خمير بقوله: «إن خلافته [أي خلافة أبي بكر] مستخرجة من كتاب الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[2]. والدليل على صحة خلافته من هذه الآية: الوعد بالثواب على طاعته، والوعيد بالعذاب على معصيته. وهو الذي دعاهم لقتال بني حنيفة ـ كما تقدم ـ فلو لم يكن خليفة لما صح الوعد والوعيد بالعذاب على طاعته ومعصيته، وهذا بين لا خفاء به»[3]. فهذه إشارة واضحة في القرآن ـ يرى الأشاعرة ـ على أحقية أبي بكر للخلافة...

ومع ذلك فإن الأشاعرة ظلوا متشبثين بموقفهم في كون اختيار الإمام علي رضي الله عنه لا نص متواتر عليه، وأخبار الآحاد مردودة بالإجماع لأنه ـ أي إجماع الصحابة ـ أقوى منها، والمرجع في موقف التقديم هو اختيار الصحابة وإجماعهم.

---

(1) غاية المرام في علم الكلام (ص319).

(2) سورة الفتح: الآية 16.

(3) المراشد (ص386).

في ظل هذه المعطيات يرد معنا رأي عجيب لابن خمير، فهو من جانب يرد أو يؤول دلالة الروايات التي اعتمدها الشيعة في الدلالة على أحقية علي في الخلافة ورد خلافة أبي بكر رضي الله عنه، لأن ما اختلقه الروافض من أن عليا أنكر تقديم أبي بكر وأكره على المبايعة ـ يرى ابن خمير ـ أمر باطل وتخرص منهم، «والدليل على كذبهم في ذلك قتال علي رضي الله عنه أهل الردة معهم، وسبيه الجارية من بني حنيفة وتسريه بها، ومنها ولده محمد، ولذلك سمي «ابن الحنفية» ليفرق بينه وبين إخوته من فاطمة رضي الله عنهم. فلو كان [علي] لا يرى إمامته لم يفعل ذلك، وحاشا علمه وورعه وفضله من ذلك»[1].

يظهر إذن أن ابن خمير يطعن على الروافض الشيعة ردهم إمامة أبي بكر معتمدا شهادة شاهد من أهلها وهو علي نفسه، إذ لم يملك ـ وقد حصل إجماع الصحابة على أبي بكر ـ إلا أن يعلن مبايعته له، وانخراطه معه في الدفاع عن الإسلام ضد المرتدين... ومعنى هذا أن ما ادعته الشيعة من ثبوت «النص» على إمامته أمر غير وارد ولا ثابت بتاتا، وإلا لكان علي أول من تشبث به، فلا «نص» في الموضوع ولا حجة لمن يقول بالنص لا على علي ولا على غيره...

ولكن العجيب أن ابن خمير ما يلبث أن يصدمنا بموقف آخر ربما يتناقض مع هذا الموقف، إذ بعد نقله لخبر تقديم أبي بكر لصلاة، ومراجعة عائشة رضي الله عنها للنبي ﷺ في ذلك ثم رد النبي عليها بقوله: «يأبى الله ذلك والمؤمنون»[2]، نجد ابن خمير يعلق على هذا الخبر بقوله: «وفي هذه القولة تنبيه عظيم على أن خلافة أبي بكر كانت بـ«**الوحي**»، وإلا فمن أين كان يعلم أن الله تعالى يأبى تقديم عمر ويرضى تقديم أبي

---

(1) المراشد: (ص386).

(2) نفسه.

بكر؟»[1]. فهل نفهم من كلام ابن خمير أن خلافة أبي بكر كانت بـ «النص»، وبالتالي الاتفاق مع الشيعة في مستند تولية الخليفة والإمام وهو «**النص**»؟

إن المتأمل في النسق الفكري الأشعري يلحظ ويسجل إيمان المدرسة بقاعدة أساسية تقوم على استحالة أن يكون في العالم فاعل إلا الله؛ وذلك من حيث إن «كل حادث فالله تعالى محدثه»[2]. فكيف جعل جمهور الأشاعرة أمر «الإمامة» إلى اختيار الناس، مع أنها تندرج في إطار الحوادث لا شك في ذلك؟

إن فهم الموقف الأشعري لا يمكن استيعابه إلا بالنظر إلى جملة قواعد أخرى حاولوا من خلالها حل الكثير من الإشكالات واجهتهم في صراعهم مع الخصوم المختلفين، وخصوصا ما يتعلق منها بمعقولية التكليف، ومسؤولية الإنسان الأخروية التي تولد عنها القول بنظرية «**الكسب**». كما أن إيمان الأشاعرة بآلية «**التجاور**» المنبثقة عن تبنيهم لنظرية «**الجوهر الفرد**» التي هيمنت على بناء خطابهم كله، ودفعتهم إلى التمييز بين الفاعل الحقيقي (= الله)، والفاعل بالمجاز (الإنسان). فمن خلال هذا التمييز يصح الارتداد بـ «الإمامة» إلى الإنسان كفاعل بالمجاز، وبين الله فاعلا على الحقيقة. ولكن هل يفهم من هذا أن هناك تقاربا في العمق بين الموقف الأشعري والموقف الشيعي في «**مستند النص**» على الإمام والخليفة؟

الحق أن القول الأشعري بكون الإمامة هي في الحقيقة «**فعل الله**» لا يخرج بنيويا عن فضاء القول الشيعي فيها بـ«**النص**»؛ بالنظر إلى كون الموقفين معا يتعاليان بالإمامة إلى أن تكون نصا (الشيعة) أو فعلا (الأشاعرة) لله، فالظاهر أن هناك تقاربا في الموقفين في النظام العميق للموضوع، والخلاف يبقى سطحيا، مرتبطا بالجانب الواقعي لعملية

---

(1) المراشد: (ص386).

(2) الجويني: اللمع (ص106).

التنصيب الأول للخليفة أبي بكر، حيث كان الأشاعرة ينظرون ـ في حقيقة الأمر ـ لما تحقق من إمامة أبي بكر، أما الشيعة فكانوا ينظرون للممكن الذي لم يتحقق في ترك تنصيب علي رضي الله عنه في المنصب أولا. فكان التنصيب لأبي بكر فعلا ألهيا بحسب رؤية الأشاعرة، وكان عدم تنصيب علي إهمالا للنص الذي جاء عن الرسول من ربه[1].

أما عن الاختلاف والخلاف الذي يفترض أن يكون بين الشيعة والأشاعرة فيوضحه الغزالي إذ يقول: «لينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين، إذ نسبت الباطنية نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله تعالى إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوي الباطلة. ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله...فكأنا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار (العباد)، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه»[2].

هكذا يفاخر الغزالي من جهته بكون الأشاعرة ليسوا بأقل اعتبارا للتدخل الإلهي في موضوع الإمامة، وأن قول المدرسة بكونها فعلا ألهيا أقوى من موقف الشيعة الذين ذهبوا إلى أنها نص إلهي. أعتقد أنه بهذا التحليل وانطلاقا من هذه القراءة يمكن فهم موقف ابن خمير عندما أكد على أن خلافة أبي بكر كانت مستندة إلى «**الوحي**» (**=النص**).

---

(1) راجع: الخطاب السياسي الأشعري:(ص 86 وما بعدها).

(2) فضائح الباطنية: (ص 178 ـ 179).

بعد هذه الوقفة مع قراءة مبحث «الصحابة والإمامة» في «مراشد» ابن خمير من زاوية عامة تتعلق به كمفكر أشعري، نتوقف في النقطة اللاحقة والأخيرة من هذا العمل لمحاولة قراءة المبحث من زاوية محلية تتعلق بالبيئة السياسية والفكرية التي عاش فيها ابن خمير.

4) **خلفيات محلية في مواقف ابن خمير من مبحث الإمامة والصحابة:**

لقد عاش ابن خمير في أجواء سياسية خاصة ومتميزة حكمتها التوجهات والاختيارات التومرتية؛ إذ كان ابن تومرت ـ زعيم حركة الموحدين ـ المنظر الأكبر للعصر، وكان خلفاؤه من الموحدين حريصين على الترويج لأفكاره الدينية والثقافية والسياسية الخاصة، وهي أفكار استمدها من دراسته المشرقية ومن اطلاعه على مختلف الآراء والمواقف المذهبية المختلفة هناك. وقد تميز هذا الرجل بالقدرة على التأليف بين مجموعة من الآراء المختلفة الأصول بل والمتضاربة الأسس وحتى الأغراض. وبالرغم من التأثيرات الفكرية والدينية التي مارسها ابن تومرت في الفكر المغربي، إلا أن مواقفه السياسية بل وبالأصح توظيفاته العقدية والكلامية في ميدان السياسة كانت علامة ساطعة على مذهبه التلفيقي. ولا نغالي إذا قلنا إن فكر ابن تومرت فكر «براغماتي» جمع فيه من ضروب الآراء وأنواع المعتقدات مما جعله قادرا على بناء سياسة مذهبية خاصة أمكن استعمالها في كل المجالات، واستطاع بواسطتها أن يضمن طاعة أتباعه ويكسب هيبتهم، أو على الأقل أن يضمن سكوتهم وخضوعهم القسري لتوجيهاته.

ولعل من أخطر ما أسس ابن تومرت عليه نظريته السياسية قضية «**المهدية**» وقضية «**العصمة**» ـ التي تهمنا هنا بصورة أكبر ـ. إذ قرر ابن تومرت لأتباعه ـ على المستوى

النظري ـ أن الإمـام هو الذي يتوقف عليه تحقيق العدل، ويلزم أن يكون معصومـا من كل أنواع الباطل والضلال والبدع ومن العمل بالجهل «فلا يـصح الاتفـاق إلا بإسـناد الأمور إلى أولي الأمر، وهو **الإمـام المعصوم من الباطل والظلم**»[1].

نعم اعتمد المهدي هذه الوسيلة التي تعلـن عـن الطـابع الـسياسي لدعوتـه معتمـدا للأصلين العقديين اللذين استقاهمـا من **الفكر الشيعي**، حيث استفاد من تعلق المغاربـة بـ «**البيت النبوي**» من أجل التمكن من قلوبهم وكسب حبهم وتقـديرهم[2]. واسـتدل المهدي على ذلك بأن الإمـام مهمته مقاومة الباطل والظلم وتحقيـق العـدل والمـساواة، وبمـا أن الباطل والظلم لا يرتفعان إلا بالحق والعـدل فقـد وجـب أن يكـون الإمـــام **معصومـا** من الباطل والظلم حتى ينتشر الحق بالعدل[3].

وقد ذهب بعض المتخصصين في الفكر التـومرتي إلى أن العـصمة في الفكـر النظـري للرجل لا تشترط عنده إلا في جانبين: جانب عـصمته مـن الباطـل (أي عـصمة آرائـه ومبادئه وتعاليمه بحيث لا يدخلها كذب ولا جهل ولا ابتداع)، ثم جانب عصمته من الظلم (أي عصمته من الفساد والتعدي على حقوق الرعية)[4]. ومعنى هذا أن مـا ذكره ابن خلدون من أن المهدي وافق الإمـامية من الشيعة في القول بـ «**الإمـام المعصوم**» غير صحيح لأن موقع العصمة عنده يأتي في درجة أقل من العصمة التي نـادى بهـا الـشيعة (والتي تحتم اتصاف الإمـام بالعصمة الشاملة المطلقـة)، أمـــا المهـدي فكـأن العـصمة عنده ـ على حد قول هؤلاء ـ تتسع لبعض الأخطاء والمعاصي في غير المجالات المتعلقة بالباطل والظلم. ويفهم من هذا أن معنى العصمة عنده ليست «إلا تعبيرا عن الشروط

(1) أعز مـا يطلب (كتاب العصامة): (ص 295).
(2) المعجب، ضبط: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي: (ص 275).
(3) أعز مـا يطلب: (ص 244–245).
(4) المهدي ابن تومرت: (ص49)، الإمـامة عند ابن تومرت: (ص175).

التي اشترطها **أهل السنة والمعتزلة** في الأئمة، ولكنه تعبير اكتسى صبغة الغلو بفعل القسوة في الأحداث التي أحاطت بابن تومرت في دعوته»[1].

إنه بالرغم من الفهم الخاص الذي قدمه هؤلاء الباحثون عن الفكر السياسي لابن تومرت، إلا أن الانطباع السائد عند كل من اطلع على أحداث حياة المهدي وتتبع مواقف خلفائه وأنصاره يجد بأن المهدي كان يدعو إلى **عصمة** للإمام مختلفة كثيرا عن الصورة المعتدلة التي حاول «النجار» وغيره تبريرها، لأن التصور التومرتي للعصمة يجعل من المعصوم إنسانا فوق مرتبة البشر العادي، ولا شك أن المهدي -رغم محاولته النظرية تلافي التورط في اقتباس المفاهيم الشيعية للعصمة- إلا أنه على المستوى الواقعي والعملي كان يكرس هذا المفهوم، وكان يجسد معاني التميز في شخصه ويحاول أن يظهر لأتباعه بأنه إنسان فوق الناس.

وقد تفنن المهدي في ابتكار وسائل التحايل من أجل بث معاني التقديس لشخصه والهيبة والإعجاب في نفوس أصحابه بقصد دفعهم إلى الاعتقاد بعصمته ومهدويته، لذلك آمن عدد غير قليل منهم بأنه إنسان «معصوم» لا بالمفهوم النظري الضيق الذي تبناه «النجار» وغيره بل بمفهوم أوسع وأخطر.. وأكتفي في هذا المقام بالإحالة على كتاب «أخبار المهدي» للبيدق وكتاب «نظم الجمان» لابن القطان لاكتشاف الصورة الحقيقية التي كان أتباع المهدي ينظرون بها إليه، والمرتبة العالية التي كانوا يضعونه فيها؛ إلى درجة صار بعضهم معها إلى سرد أخباره كما يراها إنسان أسلم العنان لشيطان الخيال مخلطا الحقيقة بالأسطورة ومازجا الواقع بالدجل، حتى أضحى سرد البيدق

---

(1) راجع: النجار، المهدي: (ص250)، وانظر أيضا: علام: الدولة الموحدية في عهد عبد المؤمن بن علي: (ص297).

وابن القطان عملا خرافيا يبدو فيه تغلغل الفكر الشيعي والشطح الصوفي وتحايل المشعوذين.

لقد عاشت فكرة **العصمة** بعد وفاة المهدي طويلا مع دعوة المهدية يدا في يد، وقد قام عبد المؤمن بن علي بالدفاع عنها وتأكيدها عند أتباعه من الموحدين، ونادى بأنه «**من لم يؤمن بعصمة المهدي ومهديته التي قامت عليها البراهين فهو كافر مجسم**».

وهكذا عرفت فكرة **المهدية** وفكرة **العصمة** في عهد ابن خمير احتفاء خاصا وعناية متميزة سواء من طرف الحكام أو من طرف المتزلفين من العلماء الذين احتضنوها ودافعوا عنها وحملوا العامة والخاصة على الإيمان بها واعتقادها[1]، فصارت المواقف المتعلقة بإمامة المهدي وعصمته مما لا يجوز الاعتراض عليها لأنها من «**ثوابت الدولة**» والمقدسات التي أقامت عليها إيديولوجيتها. وهكذا صار الخلفاء الموحدون يقاومون كل معارضة لمواقفهم فيها إلى درجة أن أحد خلفائهم ـ ممن كان مهوسا بالمهدي وعصمته ـ لم يتردد في قتل ابن الصغير الذي رد على خطيبهم في خطبته حين فاه باسم المهدي وعصمته، فرفض أشياخ الموحدين ذلك وأبوا إلا قتله، فغلبوا على أمره وقتلوه خوفا أن يقول ذلك غيره فتختل عليهم القاعدة التي بنوا دولتهم عليها[2].

إن أقوى دليل على أن العصمة التي أراد المهدي والموحدون أن يبثوها بين الناس هي عصمة أبعد ما تكون عن العصمة بمعناها اللغوي ـ أي بالمعنى الذي ذكره النجار وغيره آنفا ـ وبالتالي أبعد ما تكون عن المعاني التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الأئمة، هو الاعتراف الواضح الذي ورد على لسان واحد من خلفاء الموحدين المتأخرين، الذي جاهر بإنكار عصمة المهدي ـ وأقصد به المامون (حكم من: 624 إلى

---

(1) راجع: النجار: المهدي: (ص 404).

(2) الاعتصام (2/ 276).

629هـ) ـ الذي يقول: «إذا كانت العصمة لم تثبت للصحابة فما الظن بمن لا يدري بأي يد يأخذ كتابه، بل هم ضلوا وأضلوا، وتلفوا في ذلك وزلوا، ما تكون لهم الحجة على تلك الحاجة. اللهم اشهد أننا تبرأنا منهم براءة أهل الجنة من أهل النار»[1]. فهل بعد هذا الاعتراف من كلام؟ وهل بعد شهادة أحد الموحدين الكبار من دليل؟

لقد كان الخوض في النظرية السياسية ـ على عهد ابن خمير ـ إذن تعتوره المغامرة والمجازفة بالحياة، ومن هنا فقد التجأ الكثير من الباحثين في علم الكلام إلى حذف مبحث الإمامة وما يرتبط به من كلام عن الصحابة وخلافتهم من بحوثهم العقدية اجتنابا لكل ما يمكن أن يسقطهم في متابعات سلطوية أو في نفاق عقدي، بحيث يلتجأ الباحث إلى الدفاع عن مواقف عقدية وسياسية لا يؤمن بها...

وقد استشعر ابن خمير هذا الخطر المحدق به أثناء تأليفه لـ «مقدمات المراشد»، لذلك اكتفى في المباحث المتقدمة بالإشارة ـ وبأسلوب فيه بعض التحايل ـ إلى عدم رضاه عن الاختيارات السياسية للبلاد، وعندما اضطر إلى مواجهة المسألة السياسية ـ التي جرت العادة أن تختتم بها كتب العقائد ـ اندفع إلى القول بأن «الكلام في الإمامة.. ليس من أصول الاعتقاد، ولا يطلب بالنظر في إثباتها لمستحقها العوام، وإنما المطلوب بذلك الخواص من أهل الحل والعقد، والخطر على من يدلك في كل تفاصيلها أشد من الخطر على من يجهل أصلها، لأنه يؤدي إلى التعصب والميل وتعدي حق الله»[2].

بهذه الطريقة «الذكية» حاول ابن خمير أن يبرر عدم توسعه في المباحث السياسية المتعلقة ب**الإمامة** كما عرضها الكثير من الأشاعرة قبله وبعده، فالسياسة، كما

---

(1) المغرب عبر التاريخ: (1/ 321).

(2) المراشد: (ص 102).

يقول، هي من اختصاص أهل **الحل والعقد** ولا تهم المبتدئين من الطلبة الذين وجه كتابه إليهم، كما أنها ليست من شأن العامة، وهناك خطر ـ يقول ابن خمير ـ في الاستدلال عليها، وهذا هو المهم والسر الكامن في الإعراض عن الخوض في مباحثها، لأن «الخطر على من يدلك في كل تفاصيلها أشد من الخطر على من يجهل أصلها»[1].

نعم يعترف ابن خمير بالخطر المحدق بالعلماء الذين بحثوا في السياسية من الوقوع في الغلو والتعصب، (وهذا أمر يذكره جميع الأشاعرة)، ولكن هناك خطرا محليا يتعلق بالباحث المغربي في العقيدة على عهد الموحدين، لاسيما إن كان باحثا من أهل سبتة، مثل مفكرنا ابن خمير، لأن السبتيين خصوا وتميزوا من بين أهل المغرب بالتمرد على الموحدين، وقد عرفنا بأن السبتيين رفضوا التعامل مع هذا النظام، كما عرفنا بأن الموحدين وجهوا اهتماما خاصا لترويض السبتيين، وقد أجهد عبد المؤمن كتابه ووزراءه في بعث الرسائل والنداءات إلى أهل هذه المدينة من أجل تألفهم وتخويفهم ومنعهم من الخروج عن الطاعة.

لقد كان ابن خمير يستحضر كل هذه الظروف والحيثيات أثناء تأليفه لـ «المراشد»، ولهذا اكتفي بالبحث في الجانب السياسي المرتبط بالإمامة بأقل القليل، متفاديا الخوض في القضايا المتعلقة باختيار الإمام وشروطه، ومنها شرط «**العصمة**»...إلخ مجنبا نفسه الدخول في نقاش عبثي قد يثير عليه رجال السلطة ويؤلب عليه الخصوم، ولهذا اكتفى بتوظيف الكلام في «**الصحابة**» والبحث في المراحل الأولى من مراحل تكوين الدولة الإسلامية أيام الراشدين من أجل تمرير رسائله إلى الموحدين.

---

(1) المراشد: (ص 102).

ولعل في ردود ابن خمير على الشيعة وفي إثارته الانتباه إلى الغلو الذي طبعت به آراؤهم لا في السياسة فحسب، ولكن أيضا في القول بالتجسيم وفي تكفير الصحابة وفي الطعن في الشريعة عموما، تلميحا وردا غير مباشر على من اقتبس من آرائهم أو استعار بعض اصطلاحاتهم لتوظيفها في مجال العقيدة الإسلامية، وعلى رأس من نهج هذا النهج المهدي ابن تومرت زعيم الموحدين.

إنه لما كان من الخطر ومن المغامرة مواجهة أفكار المهدي صراحة والإعلان بانحرافه فيما ادعاه من العصمة والمهدية في بيئة ابن خمير المحاطة بأعين الموحدين، فقد حاول هذا السبتي بذكاء نسف المشروع السياسي النظري والتطبيقي لابن تومرت من خلال فضح ودحض الآراء التي اعتمدت في تأسيس هذا الفكر وهي الآراء الشيعية. وهو عمل ـ في حد ذاته ـ شجاع اضطلع به ابن خمير الذي أبى أن يعطي المشروعية للدولة الحاكمة معبرا عن مواقف السبتيين الذين كان يجمعهم الاعتراض على الموحدين بفعل الاصطدامات التاريخية ونظرا لتنكيلهم برمز المدينة القاضي عياض خلال مرحلة احتلال سبتة، ولكن قبل هذا وذاك لاعتناقهم بعض العقائد التي آمن به الخصوم من الشيعة الروافض الذين حكم عليهم في «مراشده» بالمروق عن الإسلام.

وبعد: فإن هذا العمل حاول أن يقوم بقراءة في مبحث «الصحابة» و«الإمامة» من خلال كتاب «مقدمات المراشد» لابن خمير السبتي الأشعري المغربي، وعالج الموضوع من خلال مباحث أربعة:

- المبحث الأول تعلق بمبررات إدراج البحث في الصحابة ضمن كتب العقائد، منتهيا إلى أن اللحظة التي أعقبت تنصيب «علي» للخلافة ثم ما جاء بعد ذلك باستشهاده، كانت لحظة حاسمة في تطور الصراع حول الإمامة لتصبح خلافا دينيا بالدرجة الأولى، لا سيما عندما قال الشيعة بـ «النص والوصية»، فتحول الموضوع «أصلا عقديا» بعدما كان «خلافا سياسيا».

➢ المبحث الثاني عنون بـ«مكانة الصحابة ومرتبتهم عند ابن خمير ومدرسته الأشعري»، تعرضنا فيه لموضوع تعريف «الصحابي» الذي قفز عليه ابن خمير، ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن وظيفة التعريف لم تكن لتحقق أهدافها في عملية الجدال الكلامي، لأن الخلافات السنية الشيعية تجاوزت الحدود التي يضبطها التعريف إلى دائرة مست أبرز الصحابة الكرام...

وخلال هذا المبحث قمنا بإبراز موقف ابن خمير من عدالة الصحابة وأفضليتهم حيث تبين أنه اكتفى بذكر المتفق عليه في المدرسة مع مناقشته للآراء المخالفة لا سيما آراء الخصم الرافضي..

➢ وفي المبحث الثالث تمت معالجة جملة من القضايا: القضية الأولى تهم البحث في طبيعة الإمامة بين الفقه والأصول عند الأشاعرة، حيث توصلنا إلى نتيجة مضمنها أن الأشاعرة رغم إعلانهم «ظاهرا» بأن الإمامة ليست من «الأصول العقدية» وليست من «اللابديات المهمة» في الشأن الكلامي، إلا أنهم وفي ظل الظروف التي تأسس فيها المذهب، وأخذا بعين الاعتبار لعلاقات أعلامهم بالسلطة الحاكمة، يمكن الجزم بكون الموضوع كان من أساسياتهم الكلامية التي لم تؤثر في الجوانب السياسية للمدرسة فقط، ولكنها أثرت كذلك في المواقف العامة المشكلة لنسقية المذهب.

ومن جانب آخر أثبتنا في قضية ثانية بالمبحث ما وجدنا من تصريح لابن خمير بأن إمامة أبي بكر كانت بـ«**الوحي**» أي بالنص، وهو موقف يتوافق ظاهرا مع الرأي الشيعي في اعتبار النص في عملية الاختيار هو الوسيلة الأساسية، فحاولنا إبراز الكوامن التي دفعت ابن خمير إلى إعلان هذا الموقف الذي أيده التوجه العام للأشاعرة وآراؤهم ـ لاسيما الغزالي ـ إذ أقروا بأن اختيار الخليفة مرتكزه «فعل الله»..

➢ وفي المبحث الأخير وقفنا مع الخلفيات المحلية المغربية في قراءة مواقف ابن خمير من الصحابة والإمامة، فتبين لنا أن تقليص الكلام في الموضوع السياسي لدى ابن خمير وقفزه عن الخوض في بعض قضاياه، خاصة ما تعلق منها بالإمام وشروطه، كانت وراءه دوافع محلية تتعلق بموقفه من الموحدين الذين تبنوا آراء ابن تومرت ودافعوا عنها وحاربوا كل من يخالفها، خصوصا في دفاعهم عن القول بـ«المهدية» و«العصمة» التي ادعاها ابن تومرت، فاعتبرت من ثوابت النظام الدينية بعد ذلك...



فهرس المصادر والمراجع

- الإدريسي علي: الإمـامة عند ابن تومرت، ط: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر:1991م.
- الإسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: كمـال يوسف الحوت، ط: 1 عالم الكتـب، بـيروت: 1983/1403م.
- الألباني: صحيح سنـن أبي داود، ط: 1 المكتب الإسلامي، بيروت: 1409هـ.
- الألباني: صحيح سنن النسائي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت: 1401هـ.
- الألباني: ظلال الجنة في تخريج أحاديـث الـسنة»، (مطبـوع مـع كتـاب «الـسنة» لابـن أبي عاصم)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت: 1419هـ.
- الإيجي: المواقف في علم الكلام، ط: عالم الكتب، بيروت، (د ـ ت).
- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام: تـح: أحمـد فريـد المزيـدي، ط:1 دار الكتـب العلميـة، بيروت: 1424هـ/ 2004م.
- البخاري: الصحيح، (ضمن فتح الباري)، ط: دار الفكر، بيروت (د ـ ت).
- البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبـد الحميـد، ط: المكتبـة العـصرية للطباعة والنشر، بيروت: 1990/1411م.
- البيدق: أخبار المهدي، ط: دار المنصور، الرباط/1971م.
- ابن تومرت: أعز مـا يطلب، تحقيق: عمـار طالبي، ط: المؤسسة الوطنيـة للكتـاب، الجزائـر: 1982م.
- الجويني عبد الملك: الإرشاد، تحقيق: أسـعد تمـيم، ط: مؤسـسة الكتـب الثقافيـة، بـيروت: 1985/1405م.
- الجويني: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافيـة الكويـت (د ـ ت).

➢ الجويني: لمع الأدلة، تحقيق: عبد العزيز السيروان، ط: دار لبنان للطباعة والنشر: 1987/1408م.

➢ الحاكم: المستدرك، تحقيق: محمود مطرجي، ط: دار الفكر، بيروت: 2002/1422م

➢ ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: طه محمد الزيتي، ط: 1 مكتبة الكليات الأزهرية، (د – ت).

➢ حركات ابراهيم: المغرب عبر التاريخ: ط: دار السلمي، البيضاء: 1965م.

➢ ابن خلدون: التاريخ، ضبط: خليل شحاذة، ط: 3 دار النهضة، القاهرة: 1401هـ

➢ ابن خمير: مقدمات المراشد في علم العقائد، ط: مطبعة الخليج العربي، تطوان: 1425هـ/2004م.

➢ أو داود: السنن، إعداد: عزت دبيس الدعاس، وعادل السيد، ط: دار الحديث، حمص: 1974م.

➢ داود محمد: تاريخ تطوان، ط:2، مطبعة مكتبة كريماديس، تطوان (د–ت).

➢ ابن أبي زيد: الرسالة: ضمن شرح البغدادي عليها، ط: دار الكتب العلمية، بيروت 2002/1423م.

➢ السلالجي: العقيدة البرهانية، تحقيق: جمال البختي، ط: مطبعة الخليج العربي، تطوان: 2008/1429م.

➢ الشاطبي: الاعتصام، ط: دار الفكر، بيروت: (د ـ ت).

➢ شقور عبد السلام: القاضي عياض الأديب ـ الأدب في ظل المرابطين، ط: مطبعة دار الأمل، طنجة/1983م.

➢ الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل: ط: دار الفكر، بيروت» (د ـ ت).

➢ الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني، ط:دار الكتب العلمية، بيروت: (د – ت).

➢ الصغير عبد المجيد: دراسة بمجلة الاجتهاد، بعنوان: الخطاب الأشعري، ع: 19، س:5، ربيع 1413/1993هـ.
➢ ابن الصلاح: المقدمة، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: (د– ت).
➢ العراقي الحافظ: التبصرة والتذكرة، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (د – ت).
➢ علال البختي جمال: الفكر العقدي في المغرب بين السلفية والأشعرية، أطروحة توجد مرقونة بكلية الآداب بالرباط.
➢ علام عبد الله: الدولة الموحدية في عهد عبد المؤمن بن علي، ط: دار المعارف، القاهرة: 1971م.
➢ العلوي سعيد بنسعيد: الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي، ط: دار المنتخب العربي، بيروت: 1992/1412
➢ عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، ط: دار الشروق،1991م.
➢ عمارة محمد: المعتزلة وأصول الحكم، ط: دار الهلال، القاهرة: 1984م.
➢ عياض (الابن): التعريف بالقاضي عياض، تحقيق: محمد بن شريفة، ط:2 فضالة المحمدية 1982م (الأوقاف).
➢ القصري عبد الجليل: شعب الإيمان، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: 1995/1416م.
➢ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت1403هـ/1983م.
➢ الكليني: الكافي، ط: دار الأضواء، بيروت: 1985/1405م.
➢ مبروك علي: الخطاب الأشعري السياسي، ط: رؤية للنشر والتوزيع: القاهرة: 2007م.
➢ المراكشي: المعجب، ضبط: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط: 7 دار الكتاب، البيضاء: 1978م.

- مسلم: الصحيح، ط: بعناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت: 1983م.
- مظفر محمد رضا: عقائد الإمـامية، ط: النجف، دار النعمـان.
- النجار عبد المجيد: المهدي ابن تومرت، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت:1983/1403م.
- النسائي: السنن، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت: 1409هـ.
- الناصري: الاستقصا:ط: دار الكتاب، البيضاء: 1954م.
- النووي : التقريب، تحقيق: عرفان العشا، ط: دار الفكر: 1993/1414م.
- يعقوب أحمد حسين: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسـلام المستبـصر: في الموقع: www.shiaweb.org/books/adalat_alsahaba/index.htm
- اليفرني أبو الحسن: المباحث العقليـة في شرح معـاني العقيـدة البرهانيـة، مخطوطـة الخزانـة الحسنية، رقم: 11174.